Buddhistische Warte

Monatshefte
für Ethik, Erkenntnis und Geisteskultur.

Organ der »Buddhistischen Gesellschaft«.

Herausgeber: **Karl Seidenstücker, Leipzig, Sophienstrasse 12.**

I. Jahrgang.	Leipzig, Januar 1908.	2451 n. B. No. 10.

Wir kämpfen um hohe Tugend, um hohe Geisteszucht, um hohe Erkenntnis; deshalb heissen wir Kämpfer. (Anguttara-Nikāyo, III, 84.)

Meditation (Kammaṭṭhānaṁ).[1]

Frei übersetzt aus dem Abhidhammatthasaṅgaho[2]) und mit Erläuterungen versehen von **Bhikkhu Nyāṇatiloka.**

Erster Teil:
Die Erweckung von Ruhe (Samatha-bhāvanā.)

„Die Erweckung (bhāvanā) von Ruhe und Einsicht; diese zweifache Übung (kammaṭṭhānaṁ) will ich im Folgenden Punkt für Punkt erklären."

Ruhe (samatho) ist der durch intensive geistige Konzentration resp. die Vertiefungen gewonnene unerschütterliche Zustand des Geistes. Im Saṅkhapavaṇṇana heisst es, dass dieselbe einen dreifachen Zweck hat: erstens sichert sie eine günstige nächste Wiedergeburt, zweitens dient sie gegen-

---

[1]) Die vorstehenden, äusserst wertvollen Mitteilungen sind vortrefflich geeignet, dem Leser einen Einblick in das dem Westen bisher ganz unbekannte, schwierige Gebiet der meditativen Praxis des Buddhismus zu gewähren, wie sie noch heute in der südlichen Schule (Hīnayāna) gepflegt wird. Der nördliche Buddhismus (Mahāyāna) hat zum Teil andere, abweichende Methoden, doch ist das Endziel hier wie dort dasselbe, nämlich: Läuterung und Befreiung des Gemütes. Eine im Zen-Zweige des nördlichen Buddhismus gebräuchliche Meditations-Methode war im Oktober-Heft dieser Zeitschrift behandelt worden.

In der vorliegenden Arbeit sind die Textstellen in Fettdruck resp. Sperrdruck, die Erläuterungen des Übersetzers in gewöhnlichem Druck wiedergegeben. Die Textstellen sind ausserdem mit Anführungsstrichen versehen. A. d. H.

[2]) Einem Epitom des Abhidhammo.

wärtigem Wohlsein, drittens läutert sie den Geist und macht ihn somit zur Ausübung von Einsicht fähig.

Unter Einsicht (vipassanā) ist zu verstehen die Einsicht in die Vergänglichkeit, das Leiden und die Wesenlosigkeit der das sog. individuelle Dasein ausmachenden fünf Daseinsaspekte: d. i. des materiellen Aspektes, des Gefühls, der Wahrnehmung, der subjektiven Unterschiede (geistigen Eigenschaften), des Bewusstseins.

Späterhin werden wir sehen, dass nur die Einsicht die direkte Fähigkeit besitzt, von den Leidenschaften und den Daseinsfesseln zu befreien, m. a. W. den Eintritt in die vier ultramundanen vier Pfade der Heiligkeit ermöglicht und somit die Verwirklichung der vollkommenen Wahnerlöschung (nibbānaṃ) herbeiführt. — Rechte Konzentration (sammāsamādhi) und die Vertiefungen (jhānā) als solche sind mundane Zustände, verhindern also daher nicht eine zukünftige Wiedergeburt in einer höllischen Welt und Stätten des Leidens, wie im Aṅguttara-Nikāyo IV von einem erzählt wird, der bereits das vierte jhānaṃ erreicht hat. Hier dürfte es am rechten Platze sein, den Unterschied zwischen rechter und verkehrter Konzentration d. i. sammā-samādhi und micchā-samādhi klarzustellen. Sammā-samādhi, im folgenden schlechthin samādhi genannt, ist diejenige Konzentration, die verbunden ist mit einem innern Bewusstseinsmomente, das frei ist von Gier, Hass und Wahn. Micchā-samādhi dagegen ist die jedes üble innere Bewusstseinsmoment (akusala cittaṃ) begleitende Konzentration. Letztere ist nur in der sinnlichen Sphäre möglich.

A) „Dabei kommen für das Kapitel über Ruhe in Betracht: zehn Kasina-Übungen, zehn Widerwillen[1]*) erregende Übungen, zehn Betrachtungen, vier Durchstrahlungen, eine Wahrnehmung, eine Analyse, vier formfreie Zustände. Somit zerfällt das Kapitel über Ruhe in sieben Teile.*

B) „Man unterscheidet dabei (hinsichtlich des Ausübenden) sechs Arten von Naturen: eine begehrsüchtige Natur, eine gehässige (ärgerliche) Natur, eine im Wahn befangene Natur,

---

[1]) Und somit Abkehr von der Sinnlichkeit.

eine zuverſichtliche Natur, eine tiefſinnige Natur, eine geiſtig unſtete Natur.

C) „Was die Erweckung anlangt, unterſcheidet man drei Grade: die präliminäre Erweckung, die angrenzende Erweckung, die volle Erweckung.“

Entsprechend diesen drei Graden der Erweckung (bhāvanā) gibt es drei Grade der Konzentration: präliminäre Konzentration, angrenzende Konzentration (upacāra-samādhi), volle Konzentration (appanā-samādhi). Erstere tritt ein, sobald man seinen Geist auf eines der Meditationsobjekte gerichtet hat. Angrenzende Konzentration ist gekennzeichnet durch das Aufsteigen des geistig wahrgenommenen Lichtreflexes (patibhāga-nimittaṃ, ‚künstliche Marke‘). Die ‚volle Konzentration‘ begleitet die sämtlichen Vertiefungen. Ihre Erreichung bedeutet den Eintritt in die erste Vertiefung.

D) „Drei Marken gibt es: die präliminäre Marke, die aufgefaßte Marke, die künstliche Marke.“

(Hierüber siehe nächsten Abschnitt.)

A.

A) „Die zehn kaſiṇā ſind: das Erdkaſiṇaṃ, Waſſerkasiṇaṃ, Feuerkaſiṇaṃ, Windkaſiṇaṃ, Blaukaſiṇaṃ, Gelbkaſiṇaṃ, Rotkaſiṇaṃ, Weißkaſiṇaṃ, Raumkaſiṇaṃ, Lichtkaſiṇaṃ.“

Erd-, Wasser-, Feuer-, Windkasiṇaṃ werden kurzhin die vier Element-Kasiṇā genannt, Blau-, Gelb-, Rot-, Weisskasiṇaṃ die vier Farbenkasiṇā. —

Die Kasiṇa-Übungen sind ein rein äusserliches Verfahren die Vertiefungen herbeizuführen. Als Objekt in den vier Farbenkasiṇā mag eine entsprechende kreisrunde farbige Scheibe dienen, als Objekt der Erdkasiṇa-Übung ein von weitem gesehener, in die Augen fallender Acker oder besser aber ein eigens zu dem Zwecke hergestellter kreisrunder Fleck Erde. Objekt des Wasserkasiṇaṃ mag sein ein von einer Anhöhe gesehener Teich oder auch das in einem Napfe sich befindliche Wasser, Objekt des Feuerkasiṇaṃ das Licht einer Lampe, des Windkasiṇaṃ der vom Wind bewegte Wipfel eines Baumes. Als vorbereitendes Objekt zur Ausübung des Raum-

kasiṇaṃ mag dienen eine Öffnung in dem Dache einer Hütte, der Eingang zu einer Höhle etc. Hier ist zu bemerken, dass der Raum nur mit unserm Geiste (mano-viññāṇaṃ, geistiges oder inneres Bewusstsein) wahrgenommen werden kann, nicht aber mit unserm Sehbewusstsein. Worauf wir daher unsere Augen zu richten haben, ist die Umgrenzung des Raumes. Als Objekt des Lichtkasiṇaṃ mag dienen das durch ein Fenster eintretende Tageslicht oder aber der zwischen den Zweigen eines Baumes hindurch auf den Boden fallende Lichtstrahl etc.

Indem man nun auf eines der obengenannten Objekte, als der präliminären Marke (parikamma-nimittaṃ), z. B. eine blaue kreisrunde Scheibe, unausgesetzt seine starre Aufmerksamkeit heftet (parikamma-bhāvanā) und sich bemüht, den Geist freizuhalten von fremden Eindrücken, scheinen die um die Scheibe befindlichen Dinge förmlich zu verschwinden, die Scheibe selbst aber wird mehr und mehr zu einem blossen geistigen Phantom. Mag man nun die Augen geschlossen oder offen halten, so nimmt man deutlich die nun mehr und mehr das Aussehen einer Mondscheibe annehmende Marke wahr. Das ist die mit dem Geiste (mano-viññāṇaṃ) ‚aufgefasste Marke‘ (uggaha-nimittaṃ). Sobald dieselbe nun nicht mehr schwindet und sicher im Geiste aufgefasst ist, hat man sich an einen anderen Platz zu begeben und daselbst die Übung fortzusetzen. Indem man nun mit seinem geistigen Auge mehr und mehr die aufgefasste Marke fixiert, wird dieselbe immer reiner und intensiver, bis sie schliesslich das Aussehen des leuchtenden Morgensternes erhält. Damit ist die ‚künstliche Marke‘ (paṭibhāga-nimittaṃ) und die bis zu der ersten Vertiefung anhaltende und an dieselbe ‚angrenzende Konzentration‘ (upacāra-samādhi) erreicht. Indem man nun die ‚künstliche Marke‘ weiter fixiert, erlangt man schliesslich die volle Konzentration (appanā-samādhi), damit aber den Eintritt in die erste Vertiefung. Die künstliche Marke indessen bleibt während der sämtlichen Vertiefungen in der Formsphäre dem geistigen Auge sichtbar. — Im Abhidhammo werden stets fünf Vertiefungen aufgezählt. Dabei machen die beiden ersten Vertiefungen in Wirklichkeit die erste der im Suttaṃ üblichen vier Vertiefungen aus. Die erste Vertiefung ist ein

durch Konzentration und die Abwesenheit der Sinnlichkeit bedingter Zustand überirdischen Friedens voll von Freude und seligem Glück.

Sobald das Denken, welches in der ersten Vertiefung noch unstet ist und öfters wechselt (vitakko), bei der Betrachtung eines einzigen Gegenstandes verharrt (vicāro), ist die zweite Vertiefung erreicht. Sobald dieses Denken (sprachliche Funktion des Geistes) nun infolge intensiverer Konzentration aufgehoben ist, ist die von reiner Freude und seligem Glück erfüllte dritte Vertiefung gewonnen. Nach dem Verblassen und Schwinden der Freude jedoch tritt die vierte Vertiefung ein, d. i. ein Zustand ruhigen, gleichmütigen Glückes, das sich in der fünften Vertiefung in vollkommenen Gleichmut umsetzt.

„Die zehn Widerwillen erregenden Objekte ſind: ein aufgedunſener Leichnam, ein blauſchwarz gefärbter Leichnam, ein in Fäulnis übergegangener Leichnam, ein zerſtückelter Leichnam, ein (von Hyänen und Raben etc.) zerfleiſchter Leichnam, ein in Stücken umherverſtreuter Leichnam, ein blutbeſpritzter Leichnam, ein von Würmern zernagter Leichnam, ein Knochengerippe.

„Die zehn Betrachtungen ſind: die Betrachtung über Buddha, die Betrachtung über die Wahrheit, die Betrachtung über die heilige Jüngerſchaft, die Betrachtung über die Tugend, die Betrachtung über die himmliſchen Geister, die Betrachtung über den Frieden, die Betrachtung über den Tod, die Betrachtung über den Körper, das Wachen über Ein- und Ausatmung.“ —

Die Betrachtung über Buddha ist das Nachsinnen über die mundanen und ultramundanen (lokuttara) Eigenschaften eines vollkommenen Heiligen (arahaṃ).

Die drei Betrachtungen über Buddha, die Wahrheit und die heilige Jüngerschaft sind in allen buddhistischen Ländern ein beliebter Gegenstand der Meditation und werden von Gross und Klein mit Vorliebe beim Blumenopfer vor dem Buddha-Bilde hergesagt, und zwar in der Ursprache, dem Pāli. Ihr Wortlaut ist folgender:

1. Iti pi so bhagavā arahaṃ sammāsambuddho, vijjācaraṇa-sampanno sugato loka-vidu purisadama sārathi, sattā devamanussānaṃ buddho bhagavā'ti; das ist der Erhabene,

der Heilige, der vollkommen Erleuchtete, er ist von Weisheit und Tugend erfüllt, er ist der Willkommene, der Kenner der Welten, er lehrt die Menschen sich zu beherrschen, ist der Meister der Geister und Menschen, der Erleuchtete, der Erhabene.

2. Svākkhāto bhagavatā dhammo, sandiṭṭhiko, akāliko, ehipassiko, opanayiko, paccattaṃ veditabbo viññūhi'ti; wohlverkündet ist von dem Erhabenen die Wahrheit, die unmittelbares Ergebnis, unmittelbare Früchte bringt, die einladende, nach Nibbānaṃ führende, die nur Verständigen verständlich ist.

3. Supaṭipaṇṇo bhagavato sāvakasaṅgho, ujupaṭipaṇṇo bhagavato sāvakasaṅgho, ñāyapaṭipaṇṇo bhagavato sāvakasaṅgho, sāmīcipaṭipaṇṇo bhagavato sāvakasaṅgho, yadidaṃ cattāri purisayugāni, aṭṭhapurisapuggalā esa bhagavato sāvakasaṅgho, āhuneyyo, pāhuneyyo, dakkhineyyo, añjalikaraṇīyo, anuttaraṃ puññakkhettaṃ lokassa'ti; in Heiligkeit wandeln die Jünger des Erhabenen, in Gerechtigkeit wandeln die Jünger des Erhabenen, auf dem rechten Pfade wandeln die Jünger des Erhabenen, in Pflichttreue wandeln die Jünger des Erhabenen, als da sind: die vier Paare von Heiligen (Pfad und Frucht des Sotāpanno des Sakadāgāmī, Anāgāmī und Arahaṃ), die acht Klassen von heiligen Jüngern (Pfad und Frucht sind hier jedesmal als eine besondere Klasse aufzufassen), sie sind würdig der Opferspenden, würdig der Gastfreundschaft, würdig der Geschenke, würdig der Verehrung, sind der beste Boden, um Verdienst zu säen. —

Die Betrachtung über den Frieden mag entweder das mit Erreichung vollendeter Heiligkeit (Arahatschaft) eintretende völlige ‚Erlöschen der Leidenschaften' (kilesaparinibbānaṃ) als Objekt haben oder aber das beim Tode eines vollkommen Heiligen eintretende ‚völlige Erlöschen der Daseinsaspekte' (khandhaparinibbānaṃ) m. a. W. die völlige Leidenserlöschung.

Mit der Betrachtung über den Körper ist hier gemeint die Betrachtung der 32 Bestandteile, aus denen der Körper sich zusammensetzt, nämlich: „Dieser Körper besteht aus den Kopfhaaren, den Körperhaaren, den Nägeln, den Zähnen, der Haut, dem Fett, den Muskeln, den Knochen, dem Knochenmark, den Nieren, dem Herz, der Leber, dem Zwerchfell, der

Milz, den Lungen, dem Magen, den Eingeweiden, den Weichteilen und dem Kot, aus der Galle, dem Schleim, dem Eiter, dem Blut, dem Schweiss, der Lymphe, den Thränen, dem Serum, dem Speichel, dem Rotz, dem Gelenköl, dem Urin und dem Gehirn im Schädel."

Das Wachen über Ein- und Ausatmung besteht darin, dass man seinen Geist auf den durch die Nasenhöhlen ein- und ausströmenden Atem scharf fixiert hält. Indem man dies tut, steigen die aufgefasste und die künstliche Marke auf und die vier Vertiefungen (resp. fünf, gemäss Abhidhammo) werden der Reihe nach erlangt.

„Die vier Durchstrahlungen sind: Wohlwollen[1]) *Mitleid, Mitfreude, Gleichmut.*"

Diese vier Meditationen sind meist bekannt als die vier erhabenen Erweckungen (brahmā-vihāra-bhāvanā).

Die erste derselben, nämlich die Erweckung des Wohlwollens (mettā-bhāvanā) besteht darin, dass man die ganze Welt mit wohlwollendem Gemüte gleichsam durchstrahlt, gleichviel ob Freund oder Feind, Tugendhafte oder Lasterhafte; und wie die Menschen, so hat man die Tiere bis herab zu den kleinsten Insekten in sein Wohlwollen einzuschliessen, und sich selbst mit allen Wesen, die nur irgend Leben haben, identifizierend, hat man in sich den Wunsch zu zeugen: „Mögen alle Wesen glücklich sein, mögen sie frei sein von der Begehrsucht, der leidengebärenden."

Diese Erweckung, wenn häufig geübt, läutert das Herz von Groll und Hass und erzeugt im Innern Ruhe und Frieden. Ähnlich verhält es sich mit den beiden nächsten Erweckungen.

Bei der Ausübung der drei ersten Erweckungen mag man seine Gedanken zuerst auf eine beschränkte Anzahl von Personen richten, dann auf die Bewohner einer Strasse, dann einer Stadt, eines Landes, der ganzen Welt und schliesslich auf alle Wesen der niederen wie höheren Daseinssphären.

In der vierten Erweckung werden alle Dinge mit gleichmütigem Herzen betrachtet, Reichtum wie Armut, Glück wie

---

[1]) A. d. H.: mettā, Wohlwollen, Güte, Nächstenliebe.

Unglück, ohne Zuneigung, ohne Hass, ohne Freude, ohne Ärger.

„Die eine Wahrnehmung ist die Wahrnehmung der Unreinheit der Nahrung.

„Die eine Analysis ist die Zerlegung (des Körpers) in die vier Elemente.“

Diese den Körper aufbauenden vier Elemente sind: das feste Element (Gravitation) das flüssige Element (Kohäsion), das erhitzende Element (Strahlung), das vibrierende Element (Vibration).

„Die vier formfreien Zustände sind: die unbegrenzte Raumsphäre, die unbegrenzte Bewußtseinssphäre, die Nichtseinssphäre, die Grenzsphäre möglicher Wahrnehmung.“

Über diese vier Zustände siehe später.

„Somit enthält das Kapitel über die Ruhe insgesamt vierzig Übungen (kammaṭṭhāna).“

B.

B) „Mit Rücksicht auf die Verschiedenheit der Naturen eignen sich die zehn Widerwillen erregenden Übungen und die Betrachtung über den Körper am besten für eine begehrsüchtige Natur.

„Die vier Durchstrahlungen sowie die vier Farbenkasinā sind gut für eine gehässige Natur, das Wachen über Ein- und Ausatmung für eine im Wahn befangene oder geistig unstete Natur. Die sechs Betrachtungen: über Buddha, die Wahrheit, die heilige Jüngerschaft, die Tugend, die Freigebigkeit und die himmlischen Geister sind geeignet für eine zuversichtliche Natur, die Betrachtung über den Tod und den Frieden, sowie die Wahrnehmung und die Analysis sind gut für eine tiefsinnige Natur. Alle weiteren Übungen (d. i. die vier Element-Kasinā, das Raum- und Licht-Kasinaṁ sowie die vier formfreien Zustände) eignen sich für jedermann.

„Eine große Kasina-Scheibe indessen ist erforderlich für eine verblendete Natur, eine kleine für eine geistig unstete Natur.“

C.

C) „Was die Erweckungen (bhāvanā) anbetrifft, so findet bei sämtlichen Übungen die ‚präliminäre Erweckung (pari-

kamma-bhāvanā) statt. Bei zehn Übungen u. zw. den acht Betrachtungen über Buddha, die Wahrheit, die heilige Jüngerschaft, die Tugend, die Freigebigkeit, die himmlischen Geister, den Tod, sowie bei der Wahrnehmung und der Analyse wird nur ‚angrenzende Erweckung‘ (upacāra-bhāvanā) erreicht, keine volle. Bei sämtlichen fehlenden dreissig übrigen Übungen jedoch wird ‚volle Erweckung‘ (appanā-bhāvanā) erreicht. Unter den letzteren ermöglichen die zehn Kasiṇa-Übungen sowie das Wachen über Ein- und Ausatmung die fünfte Vertiefung; während die zehn Widerwillen erregenden Übungen und die Betrachtung über den Körper nur die erste Vertiefung erzeugen. Die drei Durchstrahlungen, wie Wohlwollen, Mitleid und Mitfreude ermöglichen die vier ersten Vertiefungen; der Gleichmut indessen auch die fünfte Vertiefung.

„Somit gestatten 26 Übungen die Vertiefungen in der Formsphäre. Die vier formfreien Zustände indessen bilden die Vertiefungen in der formfreien Sphäre.“

D.

D) „Von den Marken (nimittā) mag man die ‚präliminäre‘ (parikamma-nimittaṃ) und die ‚aufgefasste Marke‘ (uggaha-nimittaṃ) in sämtlichen Übungen erlangen. Die künstliche Marke (paribhāga-nimittam) wird indessen nur in den Kasiṇa-Übungen, den Widerwillen erregenden Übungen, der Betrachtuṅg über den Körper und dem Wachen über Ein- und Ausatmung erhalten. Dabei entstehen infolge dieser ‚künstlichen Marke‘ die ‚angrenzende‘ (upacāra-samādhi) und die ‚volle Konzentration‘ (appanā-samādhi).

„Präliminäre Marke‘ nun nennt man jenes Objekt (Scheibe des Erdkasinaṃ etc.), das zu Anfang der Übung als Marke aufgefasst wird.

„Sobald jedoch jene Marke vollkommen mit dem Geiste aufgefasst und in das gleichsam mit Augen sehende reine geistige Bewusstsein eingetreten ist, so heisst jenes Objekt die ‚aufgefasste Marke‘ und jene Erweckung wird konzentrierter. Sobald nun dem solcherart Konzentrierten, indem er jene ‚aufgefasste Marke‘ vermittels der ‚präliminären Konzentration‘ (parikamma-samādhi) fixiert, jenes ähnlich aussehende, jedoch keine Realität besitzende, bloss künstliche

und durch Erweckung erzeugte Objekt sich im Geiste vollkommen gefestigt hat, sagt man, dáss jene ‚künstliche Marke' (patibhāga-nimittaṃ) entstanden ist. Von diesem Augenblicke an besteht die von den Hemmungen freie und als die der sinnlichen Sphäre angehörende Konzentration bezeichnete ‚angrenzende Erweckung' (upacāra-bhāvanā). Indem man nun jene ‚künstliche Marke' vermittels ‚angrenzender Konzentration' fixiert, erhält man die erste Vertiefung.

„So erhält man also bei 22 Übungen (den 10 kasinā, den 10 Widerwillen erregenden Übungen, der Betrachtung über den Körper, dem Wachen über Ein- und Ausatmung) die ‚künstliche Marke'.

„Indem man irgend eines der kasinā (genauer: die durch irgend eine der Kasina-Übungen erwirkte ‚künstliche Marke') zur Aufhebung bringt und auf den dadurch entstandenen leeren Raum unter dem Aspekt des Unbegrenzten seinen Geist heftet, erreicht man den ersten formfreien Zustand."

Um nämlich von der fünften Vertiefung der Formsphäre aus in den ersten formfreien Zustand, d. i. die unbegrenzte Raumsphäre, einzutreten, hat man das Licht der ‚künstlichen Marke' (patibhāga-nimittaṃ) gleichsam über das ganze Universum auszudehnen. Damit schwinden gleichzeitig die Hemmungen der Formsphäre, und indem das geistige Auge im grenzenlosen Raume gleichsam seinen Stützpunkt verliert, ist der erste Zustand in der formfreien Sphäre erreicht.

„Indem man nun auf das mit dem ersten formfreien Zustande verbundene Bewusstsein unter dem Aspekt des Unbegrenzten seinen Geist heftet, entsteht der zweite formfreie Zustand.

„Indem man nun in der Vorstellung: ‚Nichts ist da' auf die Abwesenheit des mit dem ersten formfreien Zustand verbundenen Bewusstseins seinen Geist heftet, entsteht der dritte formfreie Zustand.

„Indem man ferner auf den dritten formfreien Zustand seinen Geist heftet, in der Vorstellung: ‚Das ist die Ruhe, das ist das Ziel' erreicht man den vierten formfreien Zustand."

Die vier formfreien Zustände spielen sich innerhalb der fünften Vertiefung ab. Dieselbe setzt sich zusammen, wie wir sahen, aus Gleichmut und Konzentration.

Die unbegrenzte Raumsphäre wie die Sphäre des Nicht-

seins sind imaginäre Zustände; die unbegrenzte Bewusstseinssphäre sowie die Grenzsphäre möglicher Wahrnehmung dagegen reale Zustände (paramattha-dhammā).

Die vier formfreien Zustände als auch die fünf Vertiefungen mögen selbst von einem puthujjano (Weltling) gewonnen werden, d. i. von einem solchen, der noch ausserhalb der ultramundanen vier Pfade (sotāpanno etc.) steht. Im nächsten Kapitel werden wir sehen, dass diese Pfade und Nibbānaṃ nur durch die mit angrenzender Konzentration verbundene Einsicht in die Vergänglichkeit, das Leiden und die Wesenlosigkeit des Daseins, d. i. der fünf Daseinsaspekte, verwirklicht werden können.

„Was die fehlenden 10 Übungen (d. s. die acht ersten der Betrachtungen sowie die Wahrnehmung und die Anlyse) anbetrifft, so hat man seinen Geist auf das Objekt, z. B. die Eigenschaften Buddha's etc., zu heften. Sobald die Marke vollkommen (im Geiste) aufgefasst ist, konzentriert sich die ‚präliminäre Erweckung' und ‚angrenzende Erweckung' ist erreicht." (Fortsetzung folgt in einer späteren Nummer).

Amitābha.

Von Dr. Paul Carus.

XI. Die Verschwörung. (6. Fortsetzung.)

Açvaghosha hielt mit Kanishka täglich Unterredungen ab, an denen nicht nur Kanishka's Freunde Caraka und der König von Magadha, sondern auch seine erkorene Braut Bhadraçrī teilnahmen.

Eines Tages war Subāhu durch dringende Regierungs-Geschäfte abgehalten, und als er dann später in dem philosophischen Zirkel seiner Freunde erschien, war er so tief bekümmert und niedergeschlagen, dass er kein Wort hervorzubringen vermochte.

„Mein königlicher Freund," redete Kanishka ihn an, „was bekümmert deinen Geist? Wie furchtbar muss das Unglück sein, das einen Mann von deinem Charakter dermassen in Bestürzung versetzt! Schwebst du oder einer deiner Angehörigen in Todesgefahr, oder was ist sonst, bitte, die Ursache deiner Niedergeschlagenheit?"

„Mein teurer Freund und Verbündeter," erwiderte König Subāhu, „dein Leben ist in Gefahr. Ich komme, um mich mit dir zu beraten, wie wir dich aus der gefährlichen Lage befreien können, in welche dich der falsche Patriotismus meines Volkes gebracht hat. Einige meiner südlichen Feldherren, die mit ihren Hilfstruppen, welche zu Beginn des Krieges mit mir gehen sollten, erst verspätet hier angekommen sind, haben sich mit meinem ersten Ratgeber zu einer Verschwörung verbunden, um den Palast zu umzingeln, dich gefangen zu nehmen und mit dem Schwerte hinzurichten; dann wollen sie deine nichts ahnenden Truppen angreifen und aus dem Lande verjagen. Alles ist in der grössten Heimlichkeit vorbereitet worden, und dein edles Vertrauen auf meine Treue und Freundschaft hat es ihnen ermöglicht, die Wachen allmählich durch ihre Freunde zu ersetzen, bis sie nunmehr alles in ihren Händen haben und mich wissen lassen, dass die Verschwörer, falls ich mich nicht mit ihnen verbinde, sich einen andern König erwählen werden."

„Und welches ist dein Interesse bei dieser Angelegenheit?" fragte Kanishka, welcher ebensowenig Unruhe verriet, als wenn er über einen Schachzug spräche.

„Mein Interesse?" rief der bekümmerte König. „Frage mich nicht nach meinem Interesse. Ich kenne nur meine Pflicht, und diese ist, dich zu retten oder mit dir zu sterben."

Kanishka war ein Mann von Taten, nicht von Worten. Er bat Caraka, auf dem Turm des Palastes eine blaue Flagge zu hissen. Dies war ein geheimes Zeichen, um die in der Nähe der Stadt weilenden Gandhārener Feldherrn herbeizurufen. Nachdem er die Lage geprüft und erkannt hatte, dass alle Tore bereits in der Hand der Verschwörer waren, bat er den König, seinen verräterischen ersten Ratgeber, der an der Spitze der Verschwörung stand, zu sich zu beordern, indem er ihm nur die Mitteilung zukommen lassen sollte, dass er mit ihm zu sprechen wünschte.

Der erste Ratgeber kam, und Kanishka sprach zu ihm über seine Treue gegenüber dem König Subāhu und dem Königreiche Magadha, und sagte ihm, dass er als König den Wunsch habe, das Volk von Magadha zu ehren, und ihm,

dem treuesten Diener des Königs Subāhu, seine Anerkennung und Gunst zu bezeugen.

Während König Kanishka so durch seine Unterhaltung mit dem ersten Ratgeber Zeit gewann, wurde dieser ungeduldig; denn seine Mitverschworenen, die Feldherrn aus dem Süden, warteten auf ein Zeichen, um die wenigen fremden Wachposten zu überwältigen, die Tore zu schliessen und den Palast zu besetzen. Kanishka erkundigte sich unterdessen nach seinem Befinden, seiner Stellung, seinen Kindern, Brüdern und Schwestern, bis der erste Ratgeber endlich seine Geduld verlor und sagte: „Herr, erlaubt mir, mich zurückzuziehen; einige Freunde von mir aus dem Süden, Männer von hohem Einfluss in ihrer Heimat, wollen mich dringend sprechen und meinen Landesherrn sehen."

Mit einer wahrhaft fürstlichen Leutseligkeit, die nicht abzuweisen war, erwiderte König Kanishka: „Gestatte mir, dich zu begleiten und sie zu begrüssen. Deine Freunde sind meine Freunde, und die Bundesgenossen meines erlauchten Verbündeten Subāhu sind auch meine Bundesgenossen."

Der erste Ratgeber errötete und blickte ungeduldig auf den König; aber König Kanishka's Auge war ruhig und verriet auch nicht das geringste Zeichen eines Argwohnes. Gleichzeitig aber lag in des Königs ganzer Haltung eine Festigkeit und Bestimmtheit, die den verräterischen Ratgeber niederzwang und einwilligen liess."

„Dies ist der Weg zu der Halle, in der meine Freunde sich versammelt haben," sagte der erste Ratgeber und wies dem König den Weg.

„Warte einen Augenblick," sprach Kanishka. „Es würde unpassend sein, wenn mein königlicher Bruder Subāhu nicht anwesend wäre. Ich will meine Ratgeber und Feldherrn herbeirufen, um sie meinen Willen, deine Gäste zu ehren, wissen zu lassen."

Mittlerweile waren einige Reiter angekommen und ihre Offiziere verlangten Einlass an den Palasttoren, um dem König ihre Anwesenheit kundzutun. Sie wurden angemeldet und vorgelassen.

„Willkommen, meine trefflichen Offiziere!" rief König

Kanisha. „Bildet jetzt meine Gefolgschaft, wenn ich die Freunde des ersten Ratgebers begrüssen werde; eure Mannen sollen unter Waffen bleiben und bereit sein, meine Befehle entgegenzunehmen.

So betraten die beiden Könige an der Spitze eines stattlichen Gefolges, das aus angesehenen Ratgebern und hohen Kriegsleuten bestand, die Halle, wo die Verschwörer ungeduldig warteten. Sie waren wie zu Boden geschmettert, als sie an der Seite ihres Todfeindes ihren eigenen Landesherrn und den ersten Ratgeber, der mit niedergeschlagenen Augen einem sanften Reh glich, erblickten. Kanishka wandte sich mit grosser Höflichkeit an die Verschwörer, gleich als hätte er schon lange den Wunsch gehabt, sie zu sehen und ihnen seine Anerkennung zu zeigen. Er lobte die Feldherrn wegen ihrer Tüchtigkeit, wegen ihrer Vaterlandsliebe und Königstreue und pries sich glücklich, dass die alten Zeiten des nationalen Hasses nun vorüber seien und dass die beiden Völker von Magadha und Gandhāra in Zukunft wie Brüder sein und sich zu einem guten Beispiel für die Welt verbinden würden gleichsam als Befolgung des Grundsatzes des Tathāgata:

„Niemals kommt Hass durch Hass zur Ruh',
Durch Liebe nur wird Hass gestillt, —
Dies ist ein altes, wahres Wort,
Das heute gilt und allezeit.“ [1])

Aber noch war das Eis des Grolles und Übelwollens nicht ganz von den Herzen der Feinde hinweggeschmolzen, auch war seine Gefolgschaft noch nicht stark genug, um ihn zum Herrn der Situation zu machen. So fuhr Kanishka klüglicherweise fort, Zeit zu gewinnen, indem er jeden einzelnen der feindlichen Feldherrn sich vorstellen liess und mit jedem einzelnen sprach, und dann begann er, die Versammelten zum zweiten Male anzureden:

„Erlaubt mir, diese günstige Gelegenheit, die mich mit so vielen Freunden in Verbindung gebracht hat, zu benutzen, um euch über meine Politik aufzuklären. Ich bin ein Anhänger

---

[1]) Dhammapada, V. 5.

des Buddha, des Erhabenen, der uns gelehrt hat, dadurch dem Hasse ein Ziel zu setzen, dass wir vom Hassen ablassen. Ist ein wirklich berechtigter und gerechter Grund zum Kampfe vorhanden, dann lasst uns kämpfen offen und entschlossen, aber lasst uns allezeit bereit sein, unseren Feinden stets die Hand zu brüderlicher Versöhnung zu reichen, ohne heimliche Tücke und ohne Rachegefühl, selbst wenn sie uns wirklich Unrecht zugefügt haben. Die Politik der Langmütigkeit, der liebevollen Güte und des Verzeihens zeugt nicht nur von der Güte des Herzens, sondern auch von einem hohen Grad von Weisheit, wie alle diejenigen wissen, welche die Geschichte vom König Leide-lang und seinem edlen Sohn, dem Prinzen Lebe-lang kennen, jene Geschichte, die einst der Tathāgata den in Zwist geratenen Mönchen von Kauçāmbī erzählt hat.[1])

Kanishka erzählte darauf die Geschichte von Brahmadatta, dem mächtigen König von Benares, — wie dieser das kleine Reich Kosala besiegt und den unterworfenen König Leidelang in Benares hatte hinrichten lassen. Aber der Prinz Lebelang entkam und trat, von niemandem gekannt, in die Dienste Brahmadatta's, dessen Vertrauen er durch seine Begabung und sein liebenswürdiges Wesen gewann. So wurde er König Brahmadatta's persönlicher Begleiter.

Kanishka war ein guter Erzähler, und die Inder, ob hohen, ob niedrigen Standes, lauschen gern einer gut vorgetragenen Geschichte, selbst wenn sie dieselbe auswendig können. So waren die Verschwörer wie gebannt und vergassen ihr böses Vorhaben und bemerkten auch nicht, wie sich die Halle mehr und mehr mit den Feldherren des Königs von Gandhāra füllte. Sie hörten nur die Abenteuer des Prinzen Lebe-lang, — wie er auf einer Jagd mit König Brahmadatta allein war, wie der König sich niederlegte und einschlief, wie der Prinz sein Schwert zog und der erwachte König mit Entsetzen bemerkte, dass er in der Gewalt des Sohnes seines Feindes war, — und endlich, wie die beiden sich gegenseitig das Leben schenkten und Frieden machten und auf diese Weise den edlen Grundsatz zur Wahrheit machten:

---

[1]) Vergl. »Der Buddhist«, II. Jahrgang, 3. Heft, S. 361 ff.

„Niemals kommt Hass durch Hass zur Ruh',
Durch Liebe nur wird Hass gestillt:
Dies ist ein altes, wahres Wort,
Das heute gilt und allezeit.“

Als König Kanishka seine Erzählung beendet hatte, hatte sich die Halle mit Offizieren des Gandhärener Heeres dicht gefüllt, und der König, der seine augenblickliche günstige Lage sah, fühlte die hohe Befriedigung eines, der einen grossen Sieg im Kampfe errungen hat. Er hielt inne und musterte mit einem natürlich-ruhigen Blick die Schar der Verschwörer. Er behielt seine Selbstbeherrschung wie ein guter Lehrer, der einer Klasse widerspenstiger Knaben gegenübersteht. „Ich will mit aller Welt in Frieden leben,“ sagte er, „aber es erhebt sich die Frage: Was soll mit den Verrätern und den Verschwörern geschehen, die meine guten Absichten falsch auslegen und die jene von unserem grossen Meister gelehrte Freundlichkeit und Güte nicht dulden wollen?“ Dann wandte er sich an den ersten Ratgeber des Königs von Magadha, redete ihn mit seinem vollen Namen und Titel an und sprach: „Wie denkst du über diese Angelegenheit, mein Freund? Ich wollte deine Wohlfahrt fördern, während du danach trachtetest, mir das Leben zu nehmen. Was soll ich mit dir und deinen Genossen tun?“

Der erste Ratgeber war völlig gebrochen. Er fiel auf seine Kniee und flehte: „Du gleichst an Einsicht dem Erleuchteten, dem allweisen Tathāgata. Mögest du ihm auch an Mitleid und Erbarmen gleich sein! Du sollst es niemals bereuen, mir meine Verfehlung verziehen zu haben!“

Kanishka antwortete nicht, sondern blickte rings im Kreise die Verschwörer einzeln mit sicherem Blick an, bis sie, einer nach dem anderen, wie der erste Ratgeber in ihre Kniee sanken. Als er dabei das ehrwürdige Haupt Açvaghosha's unter den Anwesenden gewahrte, näherte er sich dem Weisen ehrfurchtsvoll und sprach: „Ehrwürdiger Herr, jetzt ist die Reihe an dir, zu reden. Ich bitte dich, mir zu sagen, wie ein König gegen die verfahren soll, die sich verschwören, um ihn seines Lebens zu berauben. Würde es in diesem Falle weise sein,

den Grundsatz des Tathāgata zu befolgen und ihnen Verzeihung widerfahren zu lassen?“

Açvaghosha sprach: „Du bist der König, Herr, nicht ich. Fälle das Urteil nach dem Grade deiner Einsicht. Was mich betrifft, so glaube ich zuversichtlich, dass die Saat der Liebe hier auf guten Boden fallen wird.“

„Dank dir, ehrwürdiger Herr,“ erwiderte Kanishka. „Ich habe von dem Grossen Meister gelernt, dass ‚niemanden hassen‘ die höchste Weisheit ist. Aber ein König ist verantwortlich für die Wohlfahrt seines Volkes und darf Verbrechen nicht ungesühnt lassen. Die Pflicht eines Richters ist Gerechtigkeit. Im gegenwärtigen Falle glaube ich nicht, dass ich eure Handlungsweise unbestraft lassen würde, wenn es sich lediglich um krassen Verrat handelte; aber ich sehe einen versöhnenden Zug in eurer Vaterlandsliebe, mag diese auch irregeleitet sein. Erhebt euch, ihr Herren, und wenn ihr versprechen wollt, hinfort aus eurem Herzen alle Falschheit, alles Übelwollen und allen Hass zu bannen, so kommt und gebt mir eure Hand zum Zeichen treuer Freundschaft mit eurem erlauchten Fürsten, dem König von Magadha, und mir, seinem Verbündeten und fürstlichen Bruder.“ —

(Fortsetzung folgt.)

Buddhismus und Pessimismus.

Von J. F. M'Kechnie.

„Wie das weite Weltmeer, ihr Jünger, überall nur von einem Geschmack durchdrungen ist, dem Geschmack des Salzes, — so ist auch, ihr Jünger, diese meine Lehre und Disziplin überall nur von einem Geschmack durchdrungen: dem Geschmack der Befreiung.“

Udānaṁ.

Dass der Osten weit entfernt ist vom Westen, und dass ein Verständnis des einen für den anderen in vieler Hinsicht ausserordentlich schwierig, ja in manchen Punkten nahezu

ein Ding der Unmöglichkeit ist, kann auf keinem Gebiete klarer erläutert werden, als auf dem Terrain jener Ideen, die wir mit dem Namen Religion bezeichnen. Die Religion, welche, wie ihr Name besagt, verbinden sollte, hat in einer seltsamen Ironie zwischen Orient und Occident eine bemerkenswert tiefe, trennende Kluft geschaffen. Es kommt hier nicht darauf an, dass die staatlich sanktionierte Religion des Westens aus dem Osten kam, dass ihr Gründer ein Asiate war, — eine Tatsache, welche die meisten Christen nicht gelernt, oder wenn gelernt, so doch gänzlich vergessen zu haben scheinen, — und dass füglich die religiösen Ideen des Ostens doch eigentlich dem Westen nicht gar so absonderlich und fremdartig erscheinen sollten. Tatsache bleibt es jedenfalls, dass der Osten und der Westen hinsichtlich ihrer Weltanschauung und Lebensauffassung ebensoweit von einander entfernt sind, wie der europäische und asiatische Kontinent auf unserem Erdball.

Wenn wir nach einem Beispiel für diese Behauptung suchen, so ist eines der schlagendsten vielleicht die im Abendlande so häufig gegen die Religion des Buddha erhobene Anschuldigung, dieselbe sei ein kahler Pressimismus, eine Religion der Finsternis und Verzweiflung, eine Religion ohne jede Hoffnung, die nichts lehre, was dem Leben den Wert verleihe, gelebt zu werden. Der Gewohnheits-Leser unserer Tage z. B., der, während er oberflächlich Tageszeitungen und Journale durchfliegt, zufällig auf einen Artikel stösst, der über Buddhismus handelt, wird gewiss versucht sein, *sotto voce* oder laut zu sagen: „Was für eine düstere, trostlose Religion, ohne Zweifel! Wenn ich einen solchen Glauben hätte wie jene Buddhisten, so würde ich sicherlich Selbstmord begehen;" so oder so ähnlich würde er sprechen, während der mehr Gebildete, der den Buddhismus bis zum Grunde studiert hat oder studiert zu haben glaubt, gewöhnlich zu dem feierlichen, abgeschlossenen Urteil kommt, dass der Buddhismus, wo immer er seinen Einfluss auf den menschlichen Geist ausübe, eine tiefe, an Verzweiflung grenzende Melancholie erzeugen müsse, eine völlige Apathie gegenüber allem dem, was für gewöhnlich das Interesse des Menschen in Anspruch nimmt,

Und obwohl diese Anschuldigung zu wiederholten Malen von denen beantwortet worden ist, die hierzu befähigt und berechtigt sind, nämlich von den Buddhisten selbst, so taucht sie dennoch in jeder Darstellung des Buddhismus von neuem auf mit einer Regelmässigkeit, die allmählich monoton wird, und zwar taucht sie immer in der Weise auf, als werde sie zum erstenmale erhoben und sei ganz unwiderlegbar.

Und doch erregt, wenn wir ehrlich sein wollen, keine einzige Kritik der Lehre des Erleuchteten Meisters die Überraschung der Buddhisten so sehr, wie gerade diese Anklage des Pessimismus. Denn keiner weiss besser, als der Buddhist, wie unrichtig gerade *diese* Kritik ist und wie sehr sie jedweder stichhaltigen Begründung entbehrt. Ja, wenn es z. B. ein Teil des buddhistischen Glaubens wäre, dass alle Menschen an den Buddha glauben und seine Lehre annehmen müssten, wenn anders sie nicht ewig verdammt würden ohne Rücksicht darauf, ob sich ihnen eine Gelegenheit, den Buddha und seine Lehre kennen zu lernen, geboten hätte oder nicht, — dann allerdings könnte ein Buddhist den gegen seine Religion gerichteten Vorwurf der Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung begreiflich finden; denn, rein äusserlich betrachtet, steht nur ein Drittel der Menschheit auf dem Boden des Buddhismus, — und welch' hoffnungsloseren, welch' verzweifelteren Glauben könnte Jemand von seinen Mitmenschen fordern als den, dass zwei Drittel der Menschheit zu ewiger Verdammnis verurteilt sei?! Aber der Buddhist glaubt nichts derartiges, noch irgendetwas, was dem ähnlich wäre. Weit entfernt davon, schaut er eine Zeit, in der nicht nur alle Menschen, sondern das gesamte Universum die Freiheit erringen wird, — von dem Staubkorn zu unseren Füssen an bis zu der durch den Raum eilenden Sonne. Er ist fast geneigt, das in unseren Tagen so oft erwähnte Ideal einer Menschheits-Bruderschaft zu verwerfen, nicht, weil dieses Ideal zu weit, sondern weil es *nicht weit genug ist*. Die wahre Bruderschaft ist die Bruderschaft alles dessen, was existiert, und der letzte der Buddhas wird nicht eher in seinem Wirken nachlassen, bis alle Daseinsformen in dem Kreislauf des Weltgeschehens endgültige, volle Befreiung gefunden haben werden.

Aber, wie die Saat ist, so wird die Ernte sein, sagt unser buddhistisches Sprichwort, und wenn die fast einstimmige Ansicht des Westens über den Buddhismus richtig wäre, dann müssten wir erwarten, in jedem Lande, wo der Buddhismus herrscht, schwarzgekleidete, freudlose Menschen mit sauren Gesichtern zu finden, — Menschen, gleichgültig gegen Arbeit und Scherz, und nur darauf bedacht, ihr eigenes miserables Los zu betrachten und diesem durch Selbstmord zu entrinnen.

Doch was finden wir in Wirklichkeit? Für die, welche in dem buddhistischen Lande Burma leben, braucht nicht gesagt zu werden, dass eine solche Erwartung durch die Erfahrung des täglichen Lebens durchaus Lügen gestraft wird. Man kann sich schwer vorstellen, auf der Oberfläche unseres Planeten ein Volk zu finden, das so durch und durch heiter, liebenswürdig und glücklich wäre, wie die buddhistischen Burmanen. Beobachte sie, wann du willst, bei der Arbeit oder beim Spiel: allezeit zeigt sich dieselbe unverwüstliche Heiterkeit, teilweise ruhig und zurückhaltend, beim weiblichen Geschlecht, teils stürmisch und überschwänglich, bei den Männern, namentlich bei denen jüngeren Alters. Sie tritt immer zu Tage, diese Heiterkeit, für die fremden Beobachter eine beständige Quelle der Verwunderung, sehr oft auch ein Gegenstand des Neides. Schon die Farbe ihrer Kleidung, bei welcher die heiteren, hellen Töne bis zum gänzlichen Ausschluss von grau und schwarz vorherrschen, ist an sich ein beredtes Zeugnis für den lichten, heiteren Charakter der Bewohner selbst. Für den Liebhaber heller, lichter Farbentöne kann es kein anziehenderes Schauspiel geben, als eine burmanische Volksmenge, — sei es nun bei einer religiösen Feier wie an dem Vollmonds-Fest des Tazoungmōn, oder sei es bei einem rein weltlichen Feste, wie bei dem Boots-Wettfahren, einem Zeitvertreib, für den der Burmane infolge der grossen Anzahl von Flüssen und Buchten in seinem Lande sehr eingenommen ist. Bei solchen Gelegenheiten kann man die hellen Schärpen und Kopfbinden in ihrer ganzen Pracht beobachten, die seidenen Bänder und Kleider, deren lichter Glanz ein deutliches, äusseres Abbild der heiteren Züge und Formen ist, die sie umhüllen: alles atmet eine echte Fröhlich-

keit und Freude. Bei allen den grossen Volksansammlungen wird man schwerlich auch nur ein mürrisches, trübes oder melancholisches Gesicht erblicken, und das gilt sowohl für die Versammlungen bei religiösen Feiern als auch bei weltlichen Festen. Ein Besuch in einer der zahlreichen Pagoden des Landes wird diese Behauptung im weitesten Umfange bestätigen. Hier kannst du z. B. eine Mutter finden, die vor der grossen, ehernen Buddha-Statue kniet, nachdem sie einige Kerzen angezündet hat; sie gedenkt wohl mit heissen Wünschen des abwesenden Gatten oder Sohnes, — und obwohl ihre Züge ernst sind, so sind sie doch keineswegs trübe oder finster. Oder wenn Du beobachtest, wie ein Vater seinen kleinen Sohn anweist, die Devotions-Formel zu wiederholen, die dem Grossen Lehrer gilt und der von ihm enthüllten Wahrheit und der Bruderschaft der erlesenen Jünger, — so siehst du wohl Ernst und Nüchternheit in des Vaters Antlitz, aber keine Spur von Trübsinn. Eher noch scheint es ihm eine echte Freude zu bereiten, sein Söhnchen zu der geweihten Stätte seines Glaubens zu führen und die Lippen des Kindes die heilige Formel zum ersten Male aussprechen zu lassen; und dies geschieht nicht etwa mit Zaudern und Bedauern, sondern mit einer echten, wirklichen Freude, die ihm dereinst den Tag verheisst, da der Knabe die Gelübde eines Sāmaṇero auf sich nimmt und, mit dem Gelben Gewande bekleidet und die Almosenschale in der Hand tragend, seinen Rundgang unternimmt, um seine Nahrung von menschenfreundlicher Hand zu erbitten, — just so, wie es der Meister Buddha vor langer, langer Zeit selbst getan hat.

Was nun freilich den Beobachter bei dem burmanischen Buddhisten am meisten in Erstaunen setzt, das ist die Miene echter Fröhlichkeit und Freude, mit denen er den mannigfachen Pflichten seiner Religion obliegt. Wenn es sich z. B. um einen Akt der Nächstenliebe handelt, wenn er Menschen mit Speise versorgt, mögen sie aus welcher Gegend immer kommen, so teilt er mit einem geradezu strahlenden Antlitz alle seine guten Sachen aus und beobachtet mit ungeheuchelter Freude das Abnehmen der grossen Haufen von Esswaren, die er besorgt hat. Der burmanische Buddhist ist das Ideal

eines freundlichen Gebers. Je mehr du von ihm nimmst, desto glücklicher machst du ihn.

Auch angesichts des herbsten aller Schicksalsschläge, — angesichts des Todes eines teuren Menschen ist nur wenig von äusserem Klagen und Jammern wahrzunehmen. Ruhig und gefasst trägt er den Schlag, der ihn getroffen hat; denn er weiss, dass dieses Ereignis, das ihm begegnet ist, eines Tages ihm und jedem anderen lebenden Wesen begegnen muss. Leben heisst — einnmal sterben müssen, und kein Mensch hat es bisher vermocht, diesem allgemein gültigen Lose zu entrinnen. Und sterben heisst weiter nichts, als eines Tages wieder aufleben und die Früchte der heutigen Saat ernten. Deshalb ist er bestrebt, Güte und Liebe zu säen, auf dass er die entsprechende Frucht ernten möge, und der Kummer, den er im Hinblick auf den Tod fühlt, ist nicht jener selbstsüchtige Schmerz, der nur an die eigene Person denkt, sondern vielmehr die Sorge, dass der teure Abgeschiedene im verflossenen Leben irgendwann etwas getan habe, das mit dem Gesetz der Gerechtigkeit nicht im Einklange steht und mithin in dem kommenden Leben schmerzliche Folgen nach sich ziehen muss. Deshalb ist der letzte Rat, der einem sterbenden Buddhisten gegeben wird, an das Gute zu denken, das er während dieser dem Ende zueilenden Stufe seiner Pilgrimschaft vollbracht hat; denn ein solches Gedenken gibt Kraft und hilft ihm vorwärts zu der nächsten Stufe seiner grossen Wanderung, in welcher er säen und ernten wird die Saat, die ausgestreut wird auf die Gefilde der Zeiten.

Während so in heiteren Zeiten das freie Geniessen der Freude des Augenblickes der hervorstechende Zug des buddhistischen Lebens in Burma ist, so durchdringt in Zeiten, die in anderen Ländern eine Periode ungezügelten Jammers sein würde, ein gewisses ruhiges Vertrauen und eine stille, friedliche Heiterkeit das Gemüt des Burmanen, — eine Erscheinung, die auf den Abendländer sehr überraschend wirkt. Oberflächliche Beobachter dürften geneigt sein, dieses Zurücktreten und Fehlen äusserer Zeichen der Trauer einer Gefühlsverhärtung und Apathie zuzuschreiben; aber nichts wäre weiter von der Wahrheit entfernt. Die Haltung des Burmanen

angesichts des Todes ist das direkte Ergebnis des Glaubens, dem er ergeben ist, — eines Glaubens, den man als „eine Religion der Verzweiflung“ charakterisiert hat.[1]) Nun wohl, vielleicht hat der gute Bischof, der diese Behauptung aufstellte, recht, und der Burmane ist der Anhänger einer Religion der Hoffnungslosigkeit; aber wenn dies der Fall ist, dann können wir weiter nichts sagen, als dass der Burmane bis auf den heutigen Tag diese Tatsache sehr geschickt verborgen hat.

Fast dasselbe, was hier von dem Burmanen gesagt wurde, gilt auch von seinen Nachbarn, den Siamesen. Ôstlich wie westlich vom Menam-Flusse herrscht eine allgemeine Fröhlichkeit und Heiterkeit, die sogar auf den nüchtern-denkenden Briten ansteckend wirkt. Lächeln ist hier die Sprache des Volkes. Ob du in guter Stimmung bist oder ob du dich langweilst, ob du dich im Unglück oder Glück befindest: gleichviel, — du stimmst mit ein in das Lachen mit ganzer, echter Herzlichkeit. Mürrisch sein, — welche Torheit! Ärgerlich sein, — welche Verrücktheit! Die liebe Sonne liegt im Blut dieses Volkes, die helle, belebende Sonne, und etwas wie Schatten oder Dunkelheit scheint dort selten oder nie gefühlt zu werden. Tanz und Gesang in der Eigenart dieses Volkes ist das liebste Vergnügen der Siamesen, und in dieser Kunst haben sie einen hohen Grad von gefälliger Formentfaltung erreicht. Und sie bedürfen nicht erst eines alkoholischen Anreizes, um in die fröhliche Feststimmung zu kommen, denn Frohsinn und Munterkeit sind ein festes Besitztum des Volkes. Wie ihre burmanischen Brüder sind auch die Siamesen grosse Freunde des Wassersports, und wenn bei der jährlichen grossen Boot-Wettfahrt das siegreiche Boot den ersten Preis erringt, — welch' eine Freude, welch' ein Rufen, um den Sieg bekannt zu geben, „so dass“, wie ein alter Chronist[2]) sagt, „das Rufen sowohl die Erde wie das Wasser erschüttert.“

Auch in ihren häuslichen, internen Verhältnissen sind die Siamesen ein eminent glückliches Volk. Sie lieben innig

---

[1]) »Short Chapters on Buddhism, Past and Present« by the Right Rev. J. H. Titcomb, D. D., first Bishop of Rangoon. S. 199.

[2]) Diego da Conto 1546—1616.

ihre Kinder, und diese ihre Eltern, und Unehrerbietigkeit gegenüber den Eltern oder gegenüber Personen, die auf Grund ihres Alters Anspruch auf Ehrerbietung haben, ist dort gänzlich unbekannt. Selbstmord, dieses verhängnisvolle Symptom des nationalen Niederganges ist bei den Bewohnern von Siam etwas ausserordentlich Seltenes. Sie streiten selten oder nie, sind freundlich gegen alle lebenden Wesen und freuen sich ihres Lebens in einer vornehmen, feinen Fröhlichkeit, an der sich mehr als ein Volk des Abendlandes ein Beispiel nehmen könnte. Wahrlich, es gibt keine Spur eines Beweises für den „Pessimismus“ jener Religion, deren Anhänger sie sind.

Und was soll man von den Japanern sagen, diesem aussergewöhnlichen Volk, das mit einem Schlage in die Reihe der führenden Weltmächte getreten ist?! Ist hier irgend ein Anzeichen vorhanden für jene Apathie und Verzweiflung, die man so häufig für die unvermeidlichen Begleiterscheinungen des Buddhismus hält? Mag die neuere Geschichte urteilen, wie auch die Geschichte der Zukunft urteilen wird. Weit entfernt davon, Apathie zu finden, haben wir die Tatsächlichkeit einer Energie vor uns, die in mancher Hinsicht einfach erstaunlich ist. Und statt Verzweiflung sehen wir ein ruhiges, unerschütterliches Vertrauen, — um so mehr unerschütterlich, je ruhiger es ist, um so mehr unbezwingbar, je mehr es sich von leeren Phrasen und wildem Prahlen fern hält. Aber es ist wirklich nicht nötig, an dieser Stelle noch mehr von den Bewohnern Dai-Nippon's zu sprechen. Es genügt, wenn ich sage, dass dieses Volk, frei von dem Einfluss jener Religion, die man im Westen für die Kraft hält, welche ihre Anhänger fähig mache, sich dem Fortschritt in jeder Form und Gestalt anzupassen, — dass dieses Christentum-freie, in Wahrheit grosse Volk in dem kurzen Zeitraum von dreissig Jahren alles das gelernt hat, was ihm Europa bieten konnte, — und zwar so gut gelernt, dass jetzt Lehrer und Schüler ihre Rollen zu vertauschen beginnen und der Lehrling fast der Meister geworden ist. Aber der Buddhismus ist „die Religion der Verzweiflung und hat nicht die Kraft, sich dem Fortschritt

der modernen Zivilisation anzupassen!"[1]) Nun gewiss, wenn der gute Bischof in dieser Weise dekretiert, wer möchte versucht sein, sich mit ihm darüber zu streiten? Nur wird man wenigstens fragen dürfen, welches in diesem Falle denn eigentlich die Bedeutung des Wortes ‚Verzweiflung' sei? Gegenüber dem deutlichen Beispiel des sonnigen Burmanen und Siamesen ist es ganz klar, dass hier mit ‚Verzweiflung' etwas ganz anderes gemeint sein muss, als wir es unter diesem Worte zu verstehen pflegen. Und welchen Sinn kann angesichts des so offenkundig und ausserordentlich tatkräftigen Japaners jene Phrase haben, dass der Buddhismus nicht die Kraft habe, sich dem Fortschritt der modernen Zivilisation anzupassen?"

Die ganze Schlussfolgerung, zu welcher so viele abendländische Schreiber bei der Behandlung dieser östlichen Religion gelangen, würde einfach unbegreiflich sein, wenn sie sich auf das bezöge, worauf wir soeben unsere Aufmerksamkeit gerichtet haben. Es kommt hier etwas ganz anderes in Frage, nämlich die grosse Schwierigkeit, ja beinahe Unmöglichkeit, die sich vor dem Durchschnitts-Europäer erhebt, sobald dieser daran geht, sich jene Weltanschauung verständlich zu machen, welche dem Geiste des Orientalen so leicht und einfach erscheint. Die stillschweigende Voraussetzung, von welcher der Durchschnitts-Europäer bei der Betrachtung irgend eines Weltproblems ausgeht, ist die echte Verlässlichkeit, die feste, ganz unleugbare Substanzialität der Sinnes-Objekte. Es ist ihm niemals auch nur der leiseste Zweifel darüber gekommen und er hat nie an die Möglichkeit gedacht, dass die Materie um ihn in irgend einer Hinsicht weniger sicher, weniger verlässlich sei als er selbst. Wenn ein Individuum seiner Rasse nach dieser Richtung hin Zweifel äussert, so scheint dies dem Europäer ein triftiger Grund dafür zu sein, an der geistigen Gesundheit jenes Menschen zu zweifeln und ihn ohne Verzug als reif für das Tollhaus zu erklären. Kommt dagegen der Europäer im Orient mit weiteren Kreisen von Menschen in Berührung, die nicht allzuviel halten von den vom ihm so hohgepriesenen Dingen, von seinen sogenannten

---

[1]) Titcomb, a. a. O. S. 200.

festen Realitäten, so erzeugt dies bei ihm das Gefühl einer mehr oder weniger gelinden Verachtung.

Daher der ungeheure Zwiespalt zwischen Osten und Westen in Bezug auf Buddhismus und Pessimismus, ein Zwiespalt, der, wie ich fürchte, durch keine Aufklärung ganz beseitigt werden kann; denn „Ost ist Ost und West ist West." Denn wenn der Orientale die Welt anschaut, nimmt er einen Standpunkt ein, der dem des Occidentalen sehr entgegengesetzt ist! Dieser nimmt, wie gesagt, ohne irgend welchen Argwohn von vornherein an, dass die Sinneswelt die ursprünglich und eigentlich reale, verlässliche Welt sei. Der Orientale hinwiederum geht zögernder vor und unterzieht seinem Zweifel jenen ganzen Komplex, der ihm durch die Sinnestätigkeit, durch die Vorstellung und das Bewusstsein selbst vermittelt wird; und er findet ohne grosse Schwierigkeiten eine Reihe von Gründen auf, die ihn diesen gesamten Komplex als eine Art Täuschung oder Illusion betrachten lassen. Und er sieht in dieser Weltanschauung durchaus nichts Beklagenswertes; denn sein geistiges Schauen, das in die weiten Tiefen der Betrachtung und in die Lehren vom Kammaṃ und von der Wiedergeburt eindringt, erweitert die Grenzen seines Horizontes bedeutend mehr als die westliche Weltanschauung den Horizont des Abendländers. Gerade diese beiden Lehren oder, wenn man will, Theorieen, haben die ganze Verschiedenheit zwischen den Weltanschauungen des orientalischen und abendländischen Geistes geschaffen. Genauer betrachtet sind sie zugleich in sich ein Gradmesser für die gewaltige Kluft, welche zwischen den beiden Rassen und ihrer Weltbetrachtung gähnt.

Die Lehre vom Kammaṃ z. B. hat bei ihrer ersten Darbietung für einen westlichen Geist wenig Anziehendes. Jene Kausation, die genaue, unfehlbare Folge auf jedwede, in die Erscheinung tretende Ursache mag wohl in der Welt der äusseren Phaenomene zu recht bestehen, — dies ist ein Gedanke, mit dem sich die abendländische Welt seit einiger Zeit vertraut gemacht hat, und zwar seit jenen Tagen, da die Wissenschaft im Menschengeist den Platz des Aberglaubens einzunehmen begann. Dass aber eine eben so unverbrüchliche Gesetzmässigkeit ausser in dem Bereiche der äusseren

Phaenomenalität auch in dem Reiche des menschlichen Bewusstseins herrsche; mit anderen Worten, dass dasjenige, was wir »Ich« nennen, ebenfalls, wenn wir genau denken, nur als eine der vielen Erscheinungen, die das Universum ausmachen, betrachtet werden müsse und mithin den auf diesem Gebiete herrschenden Gesetzen unterworfen sei, — dies ist eine für den abendländischen Geist so fremdartige Auffassung, dass sie bei ihrer ersten Darbietung fast immer ein Gefühl der Abneigung und des Widerwillens hervorruft. Mögen immerhin, wenn du willst, genaue, unverbrüchliche Gesetze die Welt der äusseren Dinge beherrschen, — so denkt der Abendländer, — dass aber Gesetzmässigkeit ebenfalls im Reiche des Geistes walte, dass sie mit gleicher Ausnahmslosigkeit auf jenes Ding ihre Anwendung finde, das er für ein unzerstörbares Selbst hält, auf den „lieben Herrn Ich", — das ist ein Gedanke, vor dem er zurückschreckt und der ihm kalt, widerlich und schaurig vorkommt wie das Grab.

Aber dem östlichen Geist erscheint dies ganz anders. Durch lange Gewohnheit und Erfahrung hat er gelernt, den Erscheinungen, gleichviel in welcher Gestalt sie ihm entgegentreten, nur wenig Bedeutung beizulegen. Mit kühnerem Schauen ist er tiefer in das wirkliche Wesen der Welt der bedingten Erscheinungen eingedrungen und schaut auf Das, was hinter der blossen Erscheinung liegt, auf das Endziel seiner höchsten Hoffnungen und Erwartungen. Von diesem weiteren Ausblick auf die Welt aus erhält für ihn das Wort Pessimismus eine gänzlich andere Bedeutung, als es für den Abendländer hat. Für den Europäer ist das Pessimismus (die Lehre, dass alles höchst schlecht sei), was das gewöhnliche Dasein des Menschen in dieser durch und durch relativen (bedingten) Welt als unzulänglich beurteilt. Die Idee, dass, wenn der Schein vorüber ist, dann die Wirklichkeit zur Anschauung gelangen werde, — die Wirklichkeit, die, mag sie uns jetzt auch noch so unbekannt sein, auch unsere höchste Vorstellung übersteigen muss, — diese Idee sagt dem Abendländer sehr wenig zu. Wer die Welt der Sinne und Gedanken, so wie wir sie jetzt erfahren, als unzulänglich (dukkha) betrachtet, der ist in seinen Augen nichts weiter, als ein Pessimist. Anderer-

seits würde die Auffassung, und nur sie allein, für den Orientalen Pessimismus bedeuten, welche in der Versicherung gipfelt, dass alle lebenden Wesen unter den in einer phänomenalen Welt obwaltenden Bedingungen zu einem ewigen, sich noch stärker bejahenden Dasein verurteilt seien. Sein unausgesetztes, unvermindertes Streben ist somit nicht, wie bei dem Abendländer, darauf gerichtet, diese persönliche Existenz mit allen ihren Zufällen usque ad infinitum fortzusetzen, sondern vielmehr darauf: ihr zu entrinnen, sie für immer zum Verlöschen zu bringen und das zu erreichen, was jenseits liegt. Dies ist seine Hoffnung, dies ist der grosse Anspruch des Buddha, — der Anspruch, welcher die von ihm gegründete und von menschlichem Unverstand als Pessimismus verschrieene Religion zu dem höchsten, erhabensten Optimismus stempelt, den die Welt jemals kennen gelernt hat. Dieser Optimismus der Buddha-Lehre liegt gerade in der Feststellung, dass es einen **Ausweg** gibt aus dieser Welt der ewig wechselnden Erscheinungen, — einen Weg der Befreiung, und ferner darin, dass dieser Pfad der Erlösung, — der eigentliche Gegenstand des Buddhismus, — allen Menschen offen dargelegt wurde. Wir weilen in einer dunklen, von Wirrsalen erfüllten Welt, sagt der Buddha in Übereinstimmung mit allen grossen Stimmen des Orients, aber *es gibt einen Weg, der zur Befreiung aus diesen Wirrsalen führt.*

Es gibt einen Weg, der zur Freiheit führt, — in dieser Festsetzung des Erleuchteten Meisters liegt die ganze Antwort, die den gegen den Buddhismus vorgebrachten Schlagwörtern wie Dunkelheit, Finsternis, Trübsinn, Verzweiflung usw. entgegenzuhalten ist. Aus diesem oder jenem Grunde haben es unsere Kritiker vorgezogen, ihr Augenmerk nur auf die erste der von dem Buddha gelehrten vier Wahrheiten zu richten und dabei die anderen drei unbeachtet zu lassen, und das ist schwerlich der richtige Weg, eine Lehre zu verstehen, besonders wenn es sich um eine so tiefe, bedeutungsvolle Lehre handelt, wie die des Buddha. Nur als ein in sich abgeschlossenes Ganzes kann ein ethisches oder philosophisches System richtig beurteilt werden. Dass unsere Kritiker

nur eine von den vier Wahrheiten beachtet und die anderen drei gänzlich vernachlässigt haben, ist ein schweres Versehen, das einen Buddhisten zwar nicht traurig stimmt, aber ihn lächeln macht. Aber selbst wenn von den vier heilsamen Wahrheiten, (am meisten heilsam, wenn sie wehe tun) nur die erste allein vorhanden wäre; selbst wenn der Buddha bei seiner Feststellung nicht weiter gegangen wäre als bis zu der Konstatierung, dass Leiden weit und breit existiert; selbst wenn der Meister allein bei dem Elend des Verfalles, des Alters, des Siechtums und Sterbens stehen geblieben wäre, — würde er dann etwas anderes getan haben, als die Wahrheit gesprochen? Oder soll die Wahrheit nur dann ausgesprochen werden, wenn sie angenehm ist? Würde es wirklich nützlich und vorteilhaft sein, wenn wir uns weigern, die Dinge so zu sehen, wie sie in Wirklichkeit sind, anstatt so, wie wir sie gern haben möchten?! Hat es irgend welchen Nutzen, wenn wir von dem, was nicht vorhanden ist, sagen, dass es sei, und von dem, was ist, behaupten, dass es nicht existiere? Ist der Vogel Strauss, der seinen törichten Kopf in den glühenden Wüstensand steckt, dadurch etwa weniger der Gefahr ausgesetzt, von dem Pfeile des Jägers getroffen und tödlich verwundet zu werden? Wenn nein, dann würde der Buddha, selbst wenn er nur die erste der vier heiligen Wahrheiten, die Wahrheit vom Leiden, dargelegt und erklärt hätte, immerhin wenigstens noch auf die Bewunderung und Hochachtung seiner Anhänger Anspruch haben, wenn sie ihm auch in ihrem Leide ihre Liebe nicht schenken könnten. Aber er hat sich ihre Huldigung und Liebe in gleicher Weise erworben; denn seine Botschaft bleibt hierbei nicht stehen.

Denn der grosse geistige Arzt hat nicht nur die Krankheit in ihrer ganzen Furchtbarkeit richtig diagnostiziert, — er hat auch das Heilmittel gefunden. Und auf die erste grosse Wahrheit folgen drei andere, welche besagen, dass eine Ursache des Leidens und Elends vorhanden ist, dass eine Beseitigung dieser Ursache möglich ist und endlich, dass es eine Methode gibt, durch welche diese Beseitigung voll und ganz bewirkt und Freiheit vom Leiden und Elend erreicht werden kann. Und die Ursache des Leidens wurde in der Selbst-Täuschung gefunden mit all' den quälenden Hoffnungen, Befürchtungen, Begierden und Kümmernissen, die unvermeidlich mit dem Selbst-Gedanken und allen seinen Offenbarungen verbunden sind. Zu begehren, und nicht zu erlangen, was man begehrt, das ist der eigentliche Kern alles Leidens; und das am meisten Begehrte, was aber nicht vorhanden, ist, wie der Meister lehrte, ein getrenntes Selbst. So sagen weiter die dritte und vierte Wahrheit, dass dieses grosse, universale

Leiden der Selbstheit beseitigt werden kann durch die Erlangung einer Einsicht, welche den universalen Krebsschaden der Welt aufdeckt und welche die Falschheit aller Äusserungen der Selbstheit zeigt, in welcher Weise dieselben sich auch immer zeigen mögen. Es gibt nun zahlreiche Wege, die zu dieser Einsicht führen und die den verschiedenen Typen des menschlichen Geistes angepasst sind; aber sie alle führen in gleicher Weise zu einem Ziel. Dieses Ziel ist die Verwirklichung von Anattā, die Überzeugung von der gänzlichen Unwirklichkeit alles individualisierten Daseins, mag dieses gross oder klein, stark oder schwach, hoch oder niedrig sein. Dann folgt, zuerst nur in wechselnden, schwankenden Lichtblicken, später mit zunehmender Gewissheit das Schauen eines Jenseits, bei dessen Beschreibung alle menschlichen Worte ermatten und versagen wie Vögel, deren Flügel gebrochen sind oder die keine stützende Luft mehr finden und nun mit den Schwingen vergeblich schlagen. So ist das Schauen, welches denen gewährt wird, die jene höchste, letzte Strecke des Meditations-Pfades beschritten haben, — ein Schauen, das mit seinem transzendentalen Lichte alle Leiden, alle Schmerzen, alles Siechtum, alle Wechselfälle überflutet und glatt hinwegschmilzt. Und die Toren und Gedankenlosen nennen den, der diesen Pfad lehrte und wandelte, einen Pessimisten, und die Wahrheit, die er enthüllte, eine Religion der Finsternis und Verzweiflung!

X gut!

Es gibt eine alte Geschichte. Sie erzählt von Menschen, welche durch die magische Kunst eines grossen Zauberes in einem verzauberten Kerker eingeschlossen gehalten wurden. Und so mächtig war der Zauber, der auf diesen Menschen lastete, dass keiner von ihnen wusste, dass sie in einem Gefängnisse waren; vielmehr erschien ihnen der Kerker wie ein Palast, und die starken, kahlen Mauern, welche sie umgaben, waren für sie kostbare Tapeten und Teppiche. Und wenn sie gingen, klirrten die Ketten an ihren Füssen so schrecklich, dass alle, die es hörten, weinen mussten. Aber die verzauberten Gefangenen wähnten, die Fesseln an ihren Händen wären goldene Armreifen und die Ketten an ihrem Halse Kränze von herrlichen Blumen, und sie bewunderten und liebten in ihrer Torheit die angeblichen Blumen. Und wenn ihnen jemand sagte, dass sie gefesselt und in einem Kerker seien, dann schüttelten sie nur ihr Haupt und wollten nichts hören, und so lebten und starben sie.

Solch' ein Kerker, sagen wir, ist diese unsere Welt. Sogar ein verzauberter Kerker; denn seltsamerweise sind wir Menschen in einer Verfassung, dass wir sie gar nicht für ein Gefängniss ansehen. Ein Zauber scheint auf einem jeden von uns zu ruhen, wenn wir in dieses Dasein eintreten, und

dieser Zauber weicht nicht eher von uns, als bis wir abscheiden. Dann, im Augenblick des Sterbens, — so berichten uns Menschen, die oft an Totenbetten gestanden haben, — scheint der Mensch zum klaren Schauen zu kommen und für einen flüchtigen Augenblick ein Verständnis für den Sinn seines kleinen Lebens zu erreichen. Aber während des Lebens selbst ist die Tätigkeit der Vernunft unter der Wirkung von Māro's grossem Zauber gleichsam gebannt. Die klare und eigentliche Bedeutung der Ereignisse des Lebens sind verwoben und verwirrt, und nur ein Zerrbild davon flammt in unserem Bewusstsein auf. Das Leid kommt, der Verfall naht und Alter, Siechtum und Tod umgeben uns auf allen Seiten, aber wir, die Verzauberten, lächeln nur und sagen; „Es ist gut, es ist gut!" Und was noch schlimmer ist: Wir haben gar nicht das Verlangen, von der Macht des Zaubers loszukommen und, wenn auch nur für einen Augenblick, die Dinge so zu sehen, wie sie in Wirklichkeit sind. Wenn jemand, der frei ist von dem Zauber, zu uns käme und den Versuch machte, uns die Augen zu öffnen, so würden wir wahrscheinlich diesen Freundesdienst ablehnen, geradeso wie der Opium-Esser, der, von dem tötlichen Gift berauscht, nichts anderes wünscht, als allein zu sein mit seinen Träumen.

Und in diese Welt, die so voll des Zaubers und der Gifte des Lebens ist, kommen von Zeit zu Zeit jene, welche die Macht des Zaubers abgeschüttelt haben und geistig ganz klar sehen, — die Buddhas und die Heiligen, ein jeder zu seiner Zeit und an seinem Ort, welche den Versuch machen, ihre Menschenbrüder zu einer nüchternen, vernünftigen Erkenntnis der Tatsachen des Lebens zu erwecken. Sie sagen: „Brüder! Ihr seid in einem Kerker und in Fesseln, aber ihr braucht nicht für immer gebunden zu sein. Es gibt eine Erlösung. Ihr könnt eure Ketten sprengen. Ihr könnt frei sein. Es gibt einen Weg der Befreiung. Wir haben diesen Weg gefunden, wir wollen ihn euch zeigen."

Aber viele scheinen nicht zu hören. Der Zauber und Bann liegt noch auf ihnen. Die universale Verblendung hat sie in ihrer Gewalt; denn noch sind sie im Bannkreise Māro's, des grossen Zauberers. Die Worte der Wahrheit und Nüchternheit haben für sie keinen Sinn, die da leben und sterben und nimmer zur Erkenntnis gelangen. Aber einige lauschen und geben Acht, wie zuweilen ein Trunkener durch eine plötzliche Szene des Grauens und Entsetzens zur Nüchternheit kommt, so werden diese, nachdem sie die erste der vier grossen Wahrheiten gehört ued verstanden haben, von dem Weltenbann befreit, der wie ein schwerer Alp auf jedem Staubgeborenen lastet. Durch die fortgesetzte Wiederholung der Wahrheit

vom Leiden in allen ihren vielen, mannigfachen Einzelheiten werden sie zur Gesundheit und zum klaren Sehen gebracht. Und klar sehend beginnen sie zu verstehen. Und verstehend erlangen sie endlich die Erlösung von allem Leiden, die Stillung des grossen Wehs: ewigen, seligen Frieden, der jenseits liegt von Welken und Vergehen.

Mitteilungen.

Erster internationaler buddhistischer Kongress. Im Mai dieses Jahres wird in London unter dem Vorsitz der »Buddhist Society of Great Britain and Ireland« der erste internationale buddhistische Kongress tagen, zu welchem an alle buddhistischen Gesellschaften der Erde Einladungen ergehen werden; erwartet wird u. a. Bhikkhu Ananda Metteyya, der Gründer der Internationalen Gesellschaft (Sitz Rangūn). Es ist wahrscheinlich, dass das Hauptquartier der Internationalen buddhistischen Gesellschaft von Raugūn nach London verlegt wird. Die buddhistischen Kongresse sollen alle 3 Jahre stattfinden, und es erscheint die Erwartung berechtigt, dass der 2. Kongress (1911) in einer deutschen Stadt tagen wird. Wir werden das nähere Programm zum Londoner Kongress unseren Lesern zur Kenntnis bringen, sobald wir im Besitze genauer Informationen sind. Erwähnt sei noch, dass auch die bedeutenderen freidenkerischen Vereinigungen Europas Einladungen zu dem Kongress erhalten werden. Wer von den deutschen Gesinnungsfreunden an dem Londoner Kongress teilnehmen möchte, möge sich möglichst bald mit dem Herausgeber dieser Zeitschrift in Verbindung setzen. —

Ein „obdachloses Götzenbild". In Meyers historisch-geographischem Kalender für 1908, Verlag des Bibliographischen Institutes in Leipzig und Wien, befindet sich auf Blatt 125, zum 4. Mai, eine Abbildung der Buddha-Statue von Kamakura. Eine Erläuterung dazu lautet wie folgt: „Das hier abgebildete, der japanischen Kunst des 12. Jahrhunderts entstammende riesige Bronze-Sitzbild Buddhas, das von hohem Formenverständnis und nicht geringem technischen Geschick Zeugnis gibt, ist noch ziemlich gut erhalten. Der Haupttempel zu Kamakura aber, der dem Götzenbild als Wohnung diente, ist längst zerfallen: heute wölbt sich über der Statue der Himmelsdom, und ergreifend soll der Eindruck sein, den sie in der üppig grünenden Natureinsamkeit auf den Beschauer macht." —

Eigentlich ist es in Deutschland nicht üblich, Statuen als Götzenbilder zu bezeichnen und die Gebäude, in denen sie sich befinden, wie Kirchen, Schlösser, Museen usw., ihre Wohnungen zu nennen. Ersteres tut man auch dann nicht einmal, wenn gelegentlich Blumen oder Kränze davor niedergelegt werden, wie es z. B. hier in Leipzig bei dem sog. Siegesdenkmale auf dem Alten Markte, der Statue Ottos von Bismarck an der Karl Tauchnitzstrasse, der kleinen „Johannes-Statue", dem „Johannismännchen" der Leipziger geschieht. Weshalb also gerade uns Buddhisten zu Götzenanbetern stempeln, wenn wir dem grossen Bahnbrecher unserer geistigen Befreiung ein dankbares Andenken bewahren und dieses in manchen Gegenden auch durch Niederlegung von Blumen zum äusseren Ausdrucke bringen? Denn dass Buddhastatuen nicht angebetet werden, das sollte man doch nachgerade auch in christlichen Kreisen wissen.

Verantwortlicher Redakteur: Karl Seidenstücker, Leipzig. — Verlag und Expedition: Leipzig, Sophienstr. 12. — Druck: Arno Bachmann, Baalsdorf-Leipzig.